De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

Suplemento Mensual Número **256** agosto **2018**



PUENTES PARA EL MÉXICO PROFUNDO

De seguir predominando la lógica política (más partidaria que ideológica, y en primera instancia racista), las relaciones de la sociedad mayoritaria con la numerosa población indígena, mexicana como la que más, valga la expresión, tendrán un horizonte de incomprensiones, divisiones, compra blanda de voluntades, consultas sacadas de la manga y a modo (como la del aeropuerto en construcción en Texcoco) y, próximamente, renovadas pugnas electoreras. Un gobierno nacional hegemónico que no necesariamente garantice, por encima de megaproyectos y concesiones extractivas, los derechos y sobre todo la gestión y los gobiernos autónomos de los pueblos, no será un Buen Gobierno como lo entienden los pueblos originarios.

Por ejemplo ¿cómo se conciliará el entusiasmo futurista por la agrobiotecnología del presidente electo con las resistencias agrícolas de los pueblos originarios que defienden sus maíces y sus entornos bióticos, se defienden tanto de la depredación como de las "soluciones" que ofrecen las tecnologías de punta, prometedoras en las bolsas de valores pero amenazantes para la pervivencia de los territorios y las culturas indígenas y campesinas? Revestido de bonitas palabras y buenas intenciones, sería un nuevo avasallamiento.

Como es del dominio público, los indígenas son los pobladores originarios, ancestrales, de la Nación mexicana. Y su número actual no es nada despreciable, por más que los borran los censos y los maquillan las instituciones destinadas a "combatir" su pobreza y administrar las "culturas populares" de todas esas "etnias" que hay en México "todavía". No es infrecuente encontrar indicios y evidencias de que —contra lo que los iluminados de la academia científica conchavados con las cuatro *Big* (*Techno, Agro, Pharma* y *Bio)* pretenden y creen— los pueblos campesinos originarios conocen más y mejor la-vida-en-la-tierra, además de que, de manera notable, han aprendido mejor que nadie las lecciones de conservación y recuperación de la modernidad ambientalista. No es mera frase llamarlos guardianes del agua, de la (Madre) Tierra, de la interrelación profunda con la naturaleza.

Las implicaciones de esto van más allá de lo tangible. Abarcan las lenguas, las formas de pensamiento y de procesar las emociones y sensaciones. Por "el bien de todos", como quiere el eslogan, se van a necesitar puentes. Puentes, no el oportunismo de figuras indígenas sin representación alguna, los alineamientos ni la disimulada colonización política y empresarial de siempre.

Los puentes unen, no absorben. Enriquecer y embellecer la lengua castellana con las lenguas de los pueblos originarios, como sugiere el escritor nahua Natalio Hernández, es uno de estos puentes cuyo punto de partida sería que a todas las lenguas se les reconozca el mismo status de lengua nacional viva. En las décadas recientes hemos podido ver su capacidad para transmitir conocimientos, sintaxis, formas de pensar y de expresar a las que el hispanohablante no estaba acostumbrado, que rompen las reglas de una lejana Real Academia, el mausoleo colonial de una lengua universal y polifónica, si bien tan amenazada como las indígenas, a juzgar por el castellano de los medios, las redes, el reguetón y la autoayuda; esto es, el castellano exangüe de uso mayoritario. Dicho sea sin solayar, el hecho histórico de que cada día se escribe más en las "otras" lenguas mexicanas.

Un puente sintáctico fue lo que tendieron los zapatistas después de irrumpir en la Historia con un castellano pensado en tsotsil, tseltal, tojolabal y chol. Durante siglos han tendido puentes los zapotecas y los mayas en las ciudades, y sobre todo los nahuas, a quienes el castellano de México debe incontables giros, términos y conceptos, sin que sus hablantes sean concientes de ello. En fin, entre los muchos puentes que se necesitan, deben privilegiarse los de las lenguas, de las culturas y gobernaciones propias, de las diferencias que nos enriquecen.



LUZ DE HADA/ALMA TLITSINTLI

SIMÓN COJITO VILLANUEVA

Se deslizan dentro de mí azotes de tus labios
magia de palabras que alucina mi cadavérico rostro
sabiduría que inunda este pensamiento tosco
untando con generosidad a la piedra sin potro.

Ecos que lijan con tintes cultas
la oscuridad áspera sin trayecto
el camino necio y sin destino
cual viento bruto y sin aliento.

Gracias al hada bondadosa que ha enviado el creador
arar la tierra y cultivar semillas originarias de la palabra
que hoy llevaré de protección de labrador
que le cantará al viento bruto y al camino necio de piedra.

Tinechuiteki ika motenxipaltsin niman nojtikopa timojkoyotsa
kixkuepa nomika xayakatsin chiyo tlajtoltsintli
napetlania nomojka tlamachilitsin ika monemilis tlajtoltsitsiuan
tetl uan xkipiya iteuisno sayemanka tikmatlaloua.

Tlakomonaltin tikixpetsoua ika tlajmatkej tlapaltsitsintin
uan xkeman kiskayo tsatsapal yauajli
ojtli uan xtetlakamati niman xkimati kanika yas
kentla tepeajakatl uan nijyochia.

Tlaxtlaui alma tlapixka tlitsintli
totemakistijkatsin itlatitlalnantsin
tikteposuiko tlaltipaktsintli niman tiktokako iyoltsin tlajtoltsintli
aman ika ninomanauis nikuikas kampa nontekipanos
kuikatis tepeajakatl niman teojtli uan xtetlakamati.

Simón Cojito Villanueva es de Zitlala, Guerrero, y escribe en náhuatl.



Omar Meneses en su estudio. Foto: Cecilia Candelaria

OMAR MENESES EN EL PUEBLO DE EMILIANO ZAPATA

Para celebrar la fotografía de Omar Meneses, fallecido el primero de julio, *Ojarasca* presenta en agosto una parte de su proyecto "El pueblo de Emiliano", realizado entre 1992 y 2000 en el estado de Morelos, el pueblo de Emiliano Zapata. Según nos comparte su compañera de vida, la fotógrafa Cecilia Candelaria, se trata de "un mosaico de la vida cotidiana y de la vida de fiesta, llena de representaciones históricas". Son fotos de varias localidades, entre ellas Cuautla, Yecapixtla, Tlayacapan, Tepoztlán, Totolapan, Yautepec, Tepalcingo y Tetela del Volcán. Nacido en 1961 en Cuautla, siempre tuvo un interés social. Más bien un compromiso.

En la presentación al libro *Historia y vida* (2012, colección Ojo de Venado, proyecto del propio Omar), el escritor Javier Perucho constata "su oficio por las figuras, los claroscuros y la trama", fragmentos de un acontecimiento que refieren un conflicto (las guerras en Centroamérica y en Chiapas), una infancia recuperada, las artes escénicas populares o cultas, la galante vida nocturna, el juego de los espejos reverberantes, la urbe en su impasible expresión de la fe o la vida cotidiana".

La Jornada
Directora General: Carmen Lira Saade
Publicidad: Marco Hinojosa
Arte y Diseño: Francisco García Noriega

Ojarasca en La Jornada
Dirección: Hermann Bellinghausen
Coordinación editorial: Ramón Vera Herrera
Edición: Gloria Muñoz Ramírez
Caligrafía: Carolina de la Peña (1972-2018)
Diseño y versión en internet: Rosario Mateo
Retoque fotográfico: Jorge García Baez



Ojarasca en La Jornada, es una publicación mensual editada por DEMOS, Desarrollo de Medios, SA de CV. Av. Cuauhtémoc 1236, Col. Santa Cruz Atoyac, delegación Benito Juárez, CP. 03310, México DF. Teléfono: 9183 0300 y 9183 0400. El contenido de los textos firmados es responsabilidad de los autores, y los que no, de los editores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en *Ojarasca*, siempre y cuando se cite la fuente y el autor. ISSN: 0188-6592. Certificado de licitud de título: 6372, del 12 de agosto de 1992. Certificado de licitud de contenido: 5052. Reserva de título de la Dirección General del Derecho de Autor: 515-93. Registro provisional de Sepomex: 056-93. No se responde por materiales no solicitados.

Editado en Demos Desarrollo de Medios S.A. de C.V, Avenida Cuauhtemoc 1236, Colonia Santa Cruz Atoyac, C.P. 03310, México, DF.
suplementojarasca@gmail.com

YURIRIA JUÁREZ
LEONEL AYALA E ITZAM PINEDA

¿EL FIN DEL LAGO DE TEXCOCO?

El proyecto de un aeropuerto sobre el lecho del antiguo lago de Texcoco ha encontrado, desde hace 17 años, la oposición y resistencia activa de los pueblos, barrios y comunidades que históricamente han habitado la región. Fueron muchas de estas comunidades campesinas, agrupadas en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), las que defendieron su territorio contra el despojo que pretendía consumar el gobierno de Fox. Son las mismas que resistieron la brutal embestida policial en mayo de 2006. Y son los mismos campesinos que hace cuatro años se declararon en abierta rebeldía contra el nuevo intento expoliador presentado por Peña como el más moderno aeropuerto de América Latina.

Este año, durante la campaña electoral, el tema del aeropuerto fue subido a la palestra por el candidato López Obrador. El atrevimiento de la crítica al proyecto suscitó la cólera de la clase empresarial y rápidamente el tono crítico del discurso del candidato encontró matices y se acomodó en la ambigüedad. Un mes después de la jornada electoral, el triunfador de la elección del primero de julio se ha reunido en varias ocasiones con los empresarios implicados, y con funcionarios y técnicos de la actual administración. En contraste, las comunidades afectadas, que en varias ocasiones han pedido audiencia al virtual presidente electo, han sido despreciadas por éste. Increíblemente, la invitación al diálogo para debatir las perversidades del proyecto que los campesinos fueron a dejar a la casa de transición instalada por Morena en la colonia Roma, desató en redes sociales una fúrica reacción de parte de muchos seguidores de AMLO. Sin pudor, ahí se expresó el más rancio racismo contra los campesinos de la región con el objetivo de desacreditarlos como sujetos implicados en el asunto. Sin embargo, más allá de la devastación ambiental, de los problemas técnicos y financieros y de la gran telaraña de corrupción apenas develada, los pueblos enarbolan su derecho a participar sobre el futuro de su región y a involucrarse como protagonistas en el debate, pues lo que se encuentra en juego es su propia continuidad histórica. Los derechos de los pueblos se sustentan en la relación histórica que con su territorio han construido.

La cuenca en donde hoy se encuentra la Ciudad de México ha sido históricamente un lugar geográfico propicio para el florecimiento de la vida humana. Sus serranías, escurrimientos de agua y los ríos que decantaban en los lagos formaron paisajes fértiles que fueron la base para la conformación de las principales civilizaciones del centro de nuestro país. Los pueblos colhuas, acolhuas, tepanecas y mexicas se constituyeron como culturas agrícolas y lacustres. Su desarrollo transcurrió entre islotes, chinampas y canales de riego.

En la región de Texcoco donde actualmente se construye el NAICM, los primeros asentamientos humanos datan alrededor de 11 mil años (Acosta, 2007) y el desarrollo civilizatorio de la cultura acolhua corresponde al siglo XI de nuestra era (Mohar, 1994). El Acolhuacan fue tributario y abastecedor de la ciudad de México-Tenochtitlan de productos agrícolas y lacustres (patos, pescados, alga espirulina, tequesquite, sal de tierra y productos de la milpa). El señorío, albergue de una gran diversidad cultural absorbida de inmigraciones desde el norte chichimeca, el occidente purépecha, el totonacapan y la mixteca, fue descrito por los conquistadores como de gran magnificencia, incluso mayor a la de México-Tenochtitlan.

Con la invasión española y el avasallamiento del Estado mexica, la capital tenochca fue destruida y junto con ésta se arruinaron las obras de infraestructura que contenían los niveles hídricos en épocas de lluvias y separaban las aguas dulces de las salobres. Desde el siglo XVI inició un proceso de desecación con una doble finalidad en beneficio del centro de poder de la Nueva España: disminuir las constantes sublevaciones indígenas y combatir las inundaciones que le asolaban.

La embestida colonial contra los lagos y sus pueblos fue continua: desviaciones de los ríos que decantaban en el lago, obras de desagüe, canales, túneles, etcétera. No obstante, la ciudad se seguía inundando por meses. Fue hasta 1900 que se concluyó un gran túnel que desembocaba en el río Tula. Datos oficiales consignan que la obra arrojaba fuera del valle la cantidad de tres mil 800 litros por segundo y para 1904 habían salido más de mil millones de metros cúbicos de agua, circunstancia que marcó la etapa final de desecación del lago de Texcoco. ("El crecimiento urbano de la Ciudad de México y la desecación del lago de Texcoco". *Revista Relaciones* No. 76, El Colegio de Michoacan, 1998). Porfirio Díaz concedió esta última fase al hacendado Íñigo Noriega, acaparador de grandes extensiones de tierra al oriente de la ciudad.



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

AMLO se ha reunido en varias ocasiones con los empresarios implicados y con funcionarios y técnicos de la actual administración. En contraste, las comunidades afectadas, que en varias ocasiones le han pedido audiencia, han sido despreciadas por él

Para los otrora pueblos de las orillas del lago, la desecación significó no sólo el despojo de sus antiguas formas de subsistencia, sino el casi total exterminio de su cultura basada en el lago y la agricultura.

La relación histórica con el territorio ha permitido a los pueblos construir un conjunto de conocimientos primordialmente a través del trabajo. Los habitantes del oriente de la cuenca han caminado sus valles, veredas y montañas, han navegado los lagos y canales recolectando, cultivando, pescando y cazando para su alimentación, salud y bienestar de forma comunitaria. Todas las actividades las han realizado siempre a la sombra de una relación profundamente desventajosa con la capital del país. Así, han conformado sus formas propias de organización desde el antiguo calpulli hasta el ejido moderno y los comités de agua, rasgo particular de la región. Entre la ciénaga, el piedemonte y la zona de montaña se han articulado circuitos festivo-religiosos, redes de producción y de comercio, relaciones de parentesco y procesos organizacionales que hoy están en riesgo. Actualmente y a pesar del acelerado proceso de urbanización, tan sólo en los terrenos de la orilla del antiguo lago se siembran más de 8 mil hectáreas y se cosechan 150 mil toneladas de granos básicos al año. La labor se hace en suelos mejorados por decenas de generaciones que los han convertido en aptos para la agricultura. La vida social de los pueblos se ha configurado en la relación con la economía de la ciudad, pero aun así ha mantenido su estructura comunitaria.

Así, la disyuntiva para el nuevo gobierno no es sólo por continuar o cancelar un aeropuerto. Se trata de una bifurcación histórica entre continuar y tal vez concluir el proyecto colonizador iniciado por Cortés con su encomienda y Díaz con sus haciendas para acabar con el lago. Eso, o permitir que por primera vez en cinco siglos los pueblos decidan el futuro de una de las regiones culturalmente más importantes de México y el continente. Esta opción sería mucho más cercana a la que proyectó Benito Juárez cuando navegó por Texcoco en un barco de vapor con el sueño de un sistema lacustre de transporte. El presidente trashumante vislumbró un lago vivo, un espejo de agua incorporado a la vida de la ciudad, no su aniquilación.

¿De qué lado de la historia se pondrá el nuevo gobierno? ¿Hacia dónde dirigirá la cuarta transformación? La naturaleza, la historia y el derecho respaldan a los pueblos en su lucha por defender su territorio

Los autores son miembros del equipo antropológico acompañante del FPDT.



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y EL NUEVO GOBIERNO

DANIEL MONTAÑEZ PICO

La sorpresa y la alegría fue mayúscula. Después de décadas de fraudes electorales y guerra sucia, Andrés Manuel López Obrador, líder del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), arrasó en las elecciones mexicanas del pasado 1 de julio con una amplia mayoría que se celebró por todo lo alto porque significaba, ante todo, retomar la dignidad institucional del país. Desde entonces, los motivos de su victoria se han debatido intensamente en todo el mundo. Se mencionan aspectos tácticos, como su conquista de los estados norteños, donde prometió que acabaría con el narco a través del diálogo pacífico y la legalización de las drogas, o su pacto con las élites conservadoras del homófobo y antiabortista Partido Encuentro Social (PES). También se discuten dimensiones ideológicas, como su desmarque de los gobiernos progresistas, en especial de Venezuela, aparcando la discusión sobre la nacionalización de recursos o el imperialismo (no hay más que ver lo bien que se lleva con Trump) y elaborando un discurso sobre la necesidad de una política nacional contra la corrupción, la violencia estructural y la recuperación de la confianza de sectores sociales abandonados que recuerda a las tendencias de gobiernos latinoamericanos de izquierda moderada como el de Lula en Brasil o los Kirchner en Argentina.

Lo más comentado fue su construcción de un relato basado en presentarse como el único líder capaz de regenerar la terrible situación del país regresando al espíritu guadalupano de las clases populares, en la línea de los más notables políticos de la historia de México, llegando a compararse con Miguel Hidalgo, Benito Juárez, reformista y modernizador del país en el siglo XIX, y Lázaro Cárdenas, nacionalista que terminó de implementar reclamos de la revolución de 1910 como la reforma agraria. Este último punto es considerado de forma amplia como el que principalmente ha devuelto la esperanza a una mayoría de ciudadanos que ven en AMLO al único líder capaz de revertir una situación política y social que se ha vuelto insostenible en los últimos 30 años.

En toda esta historia falta un componente fundamental, bastante opacado ante la apabullante figura mesiánica del líder: los movimientos y fuerzas sociales. Desde el decaimiento del régimen del PRI, que comienza simbólicamente en la plaza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, los movimientos sociales no dejaron de surgir en todos los sectores demandando dignidad frente a la terrible situación social creada por las políticas neoliberales y el autoritarismo del gobierno. Antiguos sectores fundidos en el PRI —que se había convertido en un partido-Estado corporativo desde los años 40 gracias en parte a la bonanza económica momentánea que tuvo la región después de la Segunda Guerra Mundial— como los maestros y electricistas, fueron abandonando el antiguo pacto corporativo ante las sucesivas traiciones de las élites y pasaron a formar parte de las fuerzas sociales enfrentadas al sistema. Así comenzaron a surgir sindicatos autónomos y organizaciones sociales que presionaban al Gobierno mientras este agudizaba la crisis afianzándose en su giro neoliberal.

Un epítome de este proceso fue el alzamiento del EZLN en Chiapas el 1 de enero de 1994, mismo día que México entraba como socio en el Acuerdo de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá. Este movimiento luchaba por recuperar la dignidad de la población indígena, una de las más afectados por las reformas neoliberales. Pero el gobierno no cedió ni un ápice y siguió reprimiéndoles, traicionando cualquier conato de negociación, como fue el caso de los Acuerdos de San Andrés firmados con el EZLN en 1996.

En esta coyuntura tan larga de movilización en donde no se conseguía forzar cambios en el gobierno, los movimientos, lejos de venirse abajo, se reforzaron mediante el giro hacia un horizonte político comunitario y popular basado en la autogestión y en la recuperación de saberes locales ancestrales, negados y reprimidos por siglos de colonialismo y racismo estructural. Fue el caso de la evolución del EZLN hacia la incorporación de filosofías y cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos en su proyecto político.

Mientras AMLO y sus seguidores peleaban la escala nacional y electoral, estos sectores comunitarios y populares fueron creando un andamiaje de organizaciones sociales autónomas que incluían desde proyectos de autogestión alimentaria y artesanal hasta sus propios sistemas de educación, seguridad y administración de justicia.

John Holloway concibió estos esfuerzos como una fuerza que "cambiaba el mundo sin tomar el poder", aunque más bien creaban sus propios poderes con lógicas diferentes al poder del Estado y a todo el horizonte civilizatorio capitalista, colonial, racista y patriarcal de la modernidad impuesto desde hace más de 500 años. Y a la par de la construcción de este proyecto alternativo siguieron minando y desnudando el poder autoritario, corrupto y neoliberal del gobierno del PRI, sosteniendo dignas demandas como la aparición con vida de miles de desaparecidos, incluidos los 43 estudiantes de Ayotzinapa, y creando toda una cultura nacional de rebeldía. En definitiva, estos movimientos y fuerzas sociales fueron determinantes para que López Obrador pudiera conseguir su objetivo de ganar las elecciones, sin su presencia y sus prácticas de lucha que desnudaron el mal gobierno imperante ninguna táctica, ideología o estrategia, por buena que fuera, hubiera podido vencer rotundamente en las urnas.

Entonces surge una pregunta necesaria: ¿cómo será la relación del nuevo gobierno con estos movimientos sociales que han creado gran parte de las condiciones de posibilidad de su triunfo? La respuesta no es fácil. Por un lado, el nuevo gobierno tratará de ir cumpliendo algunas demandas de cada movimiento y cooptando, como ya ha empezado a hacer, a todos los líderes, lideresas y organizaciones sociales que pueda, reeditando el antiguo pacto corporativo. Y muchos no resistirán a ello, pues llevan décadas luchando y sufriendo, y cualquier atisbo de mejora puede ser bien recibido, lo cual es comprensible. Por otro lado, los movimientos que ya no confían en ninguna vía institucional, sea del signo ideológico que sea, optan por continuar la confrontación. Y en medio de estos dos polos, cooptación y confrontación, surgen posiciones intermedias, como las de quienes sostienen que se pueden ocupar espacios institucionales de forma crítica sin ser cooptados y que es necesario hacerlo porque si no los ocuparán fuerzas de derecha camufladas de movimientos ciudadanos, o los que siguen insistiendo en la idea de una candidatura propia, como la del Congreso Nacional Indígena (CNI), con la idea de comunalizar, descolonizar y despatriarcalizar el poder del Estado. En cualquier caso, a nadie conviene la disolución de los movimientos, pues son la semilla de un nuevo mundo y uno de los grandes frenos a la voracidad del capitalismo, el racismo y el patriarcado, esté quien esté en el Gobierno. Ante este nuevo panorama parece que los movimientos tendrán que repensar sus horizontes, agendas y prácticas de lucha, como han tenido que hacer movimientos de otros países de la región frente a la llegada de gobiernos progresistas, donde se han visto situaciones similares en donde aparece la posibilidad de avanzar demandas colaborando de forma crítica pero a la vez siempre bajo el peligro de la cooptación. Atender a la experiencia reciente de países como Bolivia, donde con el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales sucedió algo similar, puede resultar un buen comienzo

Publicado originalmente en *Gara.*

GLORIA MUÑOZ RAMÍREZ

EL NUEVO SITIO DE CUAUTLA

YA QUE EL ESTADO NO LOS PROTEGE DEL CRIMEN, LOS PUEBLOS NAHUAS DE LOS ALTOS DE MORELOS HAN DECIDIDO AUTODEFENDERSE

Cuenta Donato Pérez, transportista de Hueyapan, pueblo nahua del oriente de Morelos que, hace 25 años, 29 trabajadores del transporte colectivo de pasajeros abrieron la ruta a Cuautla, y todo este tiempo habían trabajado con tranquilidad. Hace tres meses la vida les cambió. Una persona en motocicleta llegó a la oficina de la base y dejó una nota con un teléfono. Nadie marcó el número, pero después le llamaron directamente al presidente de la ruta y le solicitaron 400 mil pesos. La semana siguiente les volvieron a llamar, ésta vez con la amenaza directa de que si no pagaban quemarían una de las unidades con todo y pasajeros.

Se preocuparon y decidieron llamar a las autoridades. El secretario de gobierno los citó en Cuautla y, cuenta Donato, "nos dijo que él no tenía la bolita mágica para que se acabara, que nos iba a mandar unas patrullas, pero eso era como dar un Mejoralito a la organización delictiva. Nos fuimos decepcionados del gobierno y no sabíamos a quién recurrir". La fecha del ultimátum se cumplió y se paró la ruta ese día. Nadie trabajó. "Acudimos al pueblo y por su seguridad dimos a conocer qué estaba pasando. De esa reunión salió el acuerdo de organizar una manifestación en Cuautla el 23 de julio. Una parte de la guardia comunitaria acompañó la movilización y otra parte se quedó a cuidar al pueblo".

Lilia González Cortés, elegida por los pueblos de los Altos de Morelos como comisionada para el diálogo con el gobierno estatal, relata a *Ojarasca* que el problema de las extorsiones "ya tiene tiempo comunidades de los municipios de Tetela del Volcán y Zacualpan, pero no habían llegado a Hueyapan". Se trata, explica, de personas de origen colombiano que se presentan como prestamistas, pero en realidad son extorsionadores que "todos los días te cobran intereses, y si no tienes, te obligan". Por ejemplo, una señora les pidió mil pesos, y todos los días le cobraban 60 pesos de intereses. Ella terminó pagando 3 mil pesos y cuando quiso dejar de pagar, la amenazaron con quemar su puesto de quesadillas, y mejor lo cerró.

El pueblo de Hueyapan decidió apoyar a los transportistas porque, explica Lilia, "si ellos daban entrada al cobro de piso, entonces después seguirán en las tortillerías, las panaderías o las señoras de las quesadillas". Se unieron entonces otros pueblos y dieron a conocer un manifiesto en el que, entre otras demandas, exigen el retiro inmediato del Mando Único y el reconocimiento de sus guardias en las labores de seguridad, además de la instalación de puntos de revisión y patrullaje permanente de elementos de la Marina en la zona de Cuautla, entre otras exigencias.

Durante la movilización con la que sitiaron Cuautla, los pobladores de Morelos pidieron al gobierno estatal que "revisara a los colombianos, guatemaltecos, panameños y le advertimos que responsabilizábamos al Estado de cualquier cosa que nos pudiera ocurrir a partir de ese momento, pues nuestros guardias comunitarios ya estaban rebasados, qué van a hacer si sólo tienen un radio", cuenta Lilia.

"Ellos", añade "están armados y te cobran las cuotas con armas y desgraciadamente sólo manifestándonos pudimos sentarnos con el Estado. Entramos entonces a un proceso de diálogo y quedó el gobierno de ir a darnos respuesta el día sábado, pero no llegó, no le interesó, nos dejó plantados. Y luego el subsecretario de gobierno Salvador Díaz Cerón nos dijo que cubriría todas nuestras demandas el martes 31 de julio a las diez de la mañana. Dijo que nos iba a dar los chalecos, radios y armas que necesitábamos para cuidarnos. Nosotros no le pedimos armas, pero él se ofreció".

Llegó el día de la cita y se juntaron más de cuatro mil personas pertenecientes a 30 comunidades en el centro de Hueyapan para recibir al representante del gobierno, pero nuevamente los dejaron plantados. La gente estaba ya muy enojada, burlada. Y justo estaban los representantes de los pueblos tomando acuerdos para el siguiente paso, cuando les avisan por radio que la gente de Tlacotepeyac había detenido a tres colombianos y que dos habían escapado. "No pasaron ni diez minutos cuando nos avisaron que lo estaban golpeando y que uno ya se había muerto". La gente lo había linchado. Todo se salió de control.

Un mes antes la guardia comunitaria había detenido también a tres colombianos que cobraban piso, los entregaron a las autoridades "y ahí, en nuestras narices los liberaron y salieron hasta riéndose, las autoridades dijeron que no había elementos y que tenían trato especial por ser colombianos". Por eso, explica Lilia sin ánimo de justificar, pues en todo momento reprueba el linchamiento, "cuando agarraron a éste la gente pensó 'éste nos las paga'".

"Eso no está bien, porque nosotras las comunidades no tenemos que hacernos justicia por nuestra propia mano, pero el culpable de que esto ocurra es el Estado, no los pueblos", insiste la comisionada de Hueyapan, quien lamenta que ahora, "nosotros sufrimos por algo que el gobierno pudo haber controlado".

En el Manifiesto del Consejo de Pueblos Unidos del Estado de Morelos (frente creado en la coyuntura de la movilización en Cuautla), se advierte que grupos de delincuentes están sembrando el terror con "amenazas, cobros de piso, asaltos, secuestros, abigeatos, robos de vehículos, a casas habitación, empresas, comercios, transporte público, extorsiones, violaciones, levantones y homicidios", con la complacencia o nula acción de autoridades estatales y municipales. Y éste fue precisamente, insiste Lilia, el contexto de "lo que ocurrió y no debió de ocurrir".

Las rondas tradicionales

Un integrante de la guardia comunitaria de Hueyapan, que insiste en no dar su nombre por motivos de seguridad, explica que las rondas o guardias comunitarias existen en los pueblos nahuas desde hace mucho tiempo, pero se fueron perdiendo y fue apenas hace cuatro años, en el contexto del incremento de la violencia, sobre todo por el robo de aguacate y el secuestro de niños en los pueblos vecinos, que la asamblea comunitaria determinó retomar los rondines Actualmente hay 31 policías comunitarios, todos sin cobrar sueldo.

La guardia, dice el entrevistado, exige el reconocimiento del Estado, pues les han negado la existencia. "Solicitamos cien radios, principalmente, porque así nos comunicamos, ni modo que a chiflidos. También chalecos y dos vehículos para cada comunidad. Nos dijeron que sí, pero ni siquiera llegaron la cita de ese martes".

Al día siguiente del linchamiento, el miércoles, sí los recibieron, pero, señala Lilia González, "fue para amenazarnos y burlarse de nosotros". Y la estrategia actual, dice, es dividir a los pueblos. "Están preguntando por comunidad qué quieren, en lugar de escuchar a la organización, por eso les pedimos que no caigan en la trampa pues vamos en grupo". La situación, finaliza, "está al límite"



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

HISTORIAS DE ORIGEN



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

HUBERT MATIÚWÀA

Cada cultura interpreta al mundo de acuerdo a los problemas y necesidades que enfrenta. Sistematiza esos conocimientos para hacer de ellos una experiencia que tiene que transmitir a las nuevas generaciones. Son los discursos que tienen la finalidad de educar y mantener viva la memoria, mediante lo que conocemos como las "historias de origen": en ellas se da respuesta a las principales preguntas de nuestro filosofar. ¿Qué somos? ¿Qué es el tiempo? ¿Por qué existen los cerros y ríos? ¿Cómo nació nuestra lengua? ¿Por qué debemos comportarnos de cierta manera?

El pueblo mè'phàà tiene una manera particular de contar sus narraciones, todas empiezan con un xó (cómo):

- Matháàn xó nigi'nuu xòwè wajiùú ìdo nìge'è numbaa (Te contaré cómo le pasó al tlacuache cuando apenas empezaba el mundo).
- Matháà, xó nìthaxii dxá'àn xàbò tsí naskòò (Te contaré cómo un hombre flojo se convirtió en zopilote).

El Xó (cómo) es el saber que viene de las experiencias, tienen la finalidad de articular el presente en relación al pasado, permite aprender, tener una guía a partir de lo vivido o construido por otros. "Nuestro saber se fundamenta de las experiencias colectivas, por esa razón, sostenemos que nosotros los mè'phàa, no tenemos el concepto de verdad absoluta, en vez de ello, tenemos experiencias que contar; esto implica que cada pueblo se construye y resuelve sus problemas desde la diferencia, a partir de su territorialización en donde está implícito una política, idioma y religión, que constituyen el fundamento de su filosofar". (Ver artículo: "El diálogo de experiencias: el ló'(nosotros) y el xó' (nosotros de los otros)"). No hay experiencias universales de interpretar al mundo, cada cultura construye la propia.

Hay muchas formas de narraciones y cada una tiene su propia finalidad y estructura.

Las que tienen una profunda enseñanza ética, se reactualizan a través de las ritualidades, tienen la finalidad de hacer que la enseñanza reencarne, afectan directamente al cuerpo, pueden cambiar de forma pero no en lo sustancial. Si no se hacen, suceden enfermedades o cosas malas; por ejemplo: en la ritualidad de los nuevos gobiernos, si los comisarios no hacen el ritual para entrar en la casa del trabajo, hay conflictos, enfermedades o catástrofes ambientales, el ritual consiste en bañarse en el río donde nació la guía de la calabaza que dio origen al pueblo, ayunar durante 9 días cal y chile, enterrar un tigrillo bajo la mesa del comisario y en las colindancias de territorio comunal, para que el nuevo comisario se transforme en tigre, sepa lidiar con valor los problemas, sea sigiloso y sabio para su pueblo.

Hay otras formas de narración. Las que explican las realidades que cambian se convierten en historias que relatan un tiempo determinado; por ejemplo, el tiempo de cuando se abrieron los caminos refiere a la interrelación con otras culturas y el origen de las relaciones de comercio que se extendió entre varios pueblos de la zona de la Montaña de Guerrero. De éstas pertenecen las historias de las tuzas, quienes se les considera como las abridoras de camino, las de los viajeros que enfrentaron nuevas realidades más allá de su territorio: de ellos conocemos las historias del hombre espina, los hombres sin cabeza con quien se tenían que paliar toda la noche para que vomitara dinero (el nuevo recurso con poder adquisitivo), las historias de cuando los animales tenían palabra, fundamento del tiempo ético de nuestra palabra.

Las narraciones cambian conforme la comunidad enfrenta nuevos problemas. La historia del hombre que se transforma en zopilote, en principio se transforma por flojera de trabajar la tierra, luego porque no tenía buena cosecha, después para emigrar a los Estados Unidos, actualmente su trama es vigilar si viene el ejército a quemar su amapola.

Los ritos, los cantos, las historias de origen, los cuentos y la poesía son parte de estas narraciones, son nuestra voz, el testimonio de nuestro estar en el mundo. La necesidad de contar viene de la necesidad de hacer memoria colectiva, cada pueblo sistematiza, recrea y llama sus "historias de origen" de distinta manera. En ellas se encuentra la base de nuestro filosofar en la política, ética, epistemología, por nombrar categorías de la lengua hegemónica.

Sin embargo, el saber de la oralidad ha sido excluido, se ha minimizado por el colonialismo. "¿Cómo reconstruir nuevamente los significados, las respuestas, los códigos que den cuenta del mundo nuevo desde la voz, la presencia y la sabiduría de los ancestros? ¿Qué mundo construir ahora, luego de cinco siglos, con qué referentes, bajo qué condiciones?" (*Revista Yachaikuna*, marzo del 2001. La construcción de saberes en el mundo no oficial. Recuperado en: http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/editorial.pdf).

Hay un proceso que los pueblos del sur llaman Oralitura, es la combinación de la memoria oral con la literatura, concepto que contextualiza el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, en nuestro continente. La oralitura surge ante las nuevas amenazas en el saber de los pueblos, hay una cultura que ha hegemonizado la manera de hacer memoria y da valor a la escritura como única forma, en su lógica, tenemos que escribir en sus reglas para ser pueblos con saber.

¿Qué perdemos y que ganamos ante esta nueva situación? Hoy, hay una necesidad de sistematizar nuestro saber, el nuevo tiempo nos obliga a dar soluciones para no desaparecer. En la transición de la oralidad a la escritura se pierden muchas cosas; entre ellas, las ritualidades del diálogo, el saber de la oralidad se sitúa desde un horizonte distinto de generación y trasmisión de conocimientos.

La escritura sistematiza y cierra la posibilidad de la recreación, petrifica las experiencias, el conocimiento pasa hacer individual, la del autor y de la editorial, en cambio, en la memoria oral está abierta para que cada pueblo de acuerdo a su propia visión reinterprete su historia ante los nuevos problemas que enfrenta, por tanto, la memoria es colectiva y siempre dinámica.

Los contadores de historias y de las ritualidades son los xi'ña, (abuelos del pueblo), que a través de su palabra pueden ordenar los distintos tiempos. Los cantores se les llama I'tsúun, (abuelos mantis), ellos se guían del hacer de este animal, el de alzar la mano y señalar, así los cantores son los orientadores de la historia del pueblo y de la palabra.

Al contar una "historia de origen" tiene que ser dinámica al tiempo en que es narrada, tiene que reencarnar en quien la escucha, resolver sus preocupaciones, por eso el contador debe escuchar siempre a la palabra de su tiempo sin olvidar las palabras de otros tiempos de dónde le viene la memoria.

La oralitura no se limita a la escritura, hay muchas formas de escribir, por ejemplo, los videos, audios, etcétera. En un país dónde se hablan 68 lenguas distintas, es necesario exigir el derecho a que se respeten estas formas de conocimiento, que en las universidades los estudiantes pertenecientes a las culturas orales, puedan hacer valer su conocimiento de las diversas maneras en que se presenta la oralidad, que puedan titularse con una tesis oída y discutida en su comunidad.

Buscamos que se enseñen en las escuelas de todos los niveles los idiomas que se hablan en México, que en cada entidad federativa se hable el idioma propio más el español, que se contemple el pensamiento de los pueblos en la defensa de sus derechos en los tribunales de justicia, existan leyes que hagan respetar el saber de la territorialidad.

El reconocimiento de los aportes teóricos de nuestras "historias de origen" apuntan a la eticidad de las reciprocidades y solidaridades comunitarias, dan fundamentos para proponer una interculturalidad para superar la crisis de significados que actualmente vive el mundo.

La oralidad es distinta para cada pueblo, así la oralitura será reinterpretada según las necesidades de cada territorio de Nuestra América



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

DERECHOS DE LA NATURALEZA

LUIS HALLAZI

A lo que llamaron la década de bonanza económica gracias a los altos precios de las *materias primas* (2003-2013), habría que renombrarla como la década de la ilusión neoliberal, una verdadera tragedia cuando un país sólo valoriza su patrimonio en términos económicos, buscando el lucro que principalmente beneficie a una pequeña élite; donde los medios de comunicación se encargan de insertar en la ciudadanía un falso beneficio colectivo.

Vivimos la resaca de esa falsa ilusión, que ya tiene cinco años forzando a los gobiernos de turno en generar las condiciones (bajar estándares socio-ambientales) para retornar a esa década. Lo que al parecer hemos olvidado, es a qué costo estamos insertos en esta carrera insensata. Es un error creer que nuestra economía tiene que estar obligada a mantener un crecimiento constante e ilimitado; pero además es un ecocidio pensar que lo debemos hacer a costa de la destrucción de nuestros ecosistemas; sabiendo que, por otro lado, unos pocos se benefician de esta injusticia.

Si hacemos un inventario de los impactos negativos a la tierra, aire y agua que tiene este modelo primario extractivista y a esto le agregamos la acelerada destrucción de la naturaleza que está generando los bruscos cambios en el clima por acción humana, la situación se agrava. Sin embargo, miramos a las élites que dirigen el país y todo esto parece imposible de poder detenerse; revisamos nuestro actual estilo de vida, producción y consumo y no alcanzamos a ver una salida, la mayoría de la gente no tiene idea de la escala del problema.

Desde esa alarmante crisis sistémica en que nos encontramos, no sólo como país sino como planeta, es que precisamos propuestas de "nuevos" paradigmas que permitan proteger la naturaleza y su biodiversidad de manera más efectiva; superando incluso la supeditación de los derechos ambientales al beneficio únicamente de la persona humana y buscando centrar la protección en valores intrínsecos que posse la propia naturaleza, desde un mundo relacional.

En ese sentido, ya existen procesos constitucionales donde los derechos de la naturaleza han sido reconocidos como sujeto de derechos; es el caso de la Constitución de Ecuador del 2008, donde se menciona su existencia, estructura, funciones, mantenimiento y regeneración de ciclos vitales y procesos evolutivos. Estas disposiciones son complementadas por otras que establecen que toda persona, pueblo, comunidad o nacionalidad puede exigir a la autoridad el cumplimiento y protección de estos derechos.

Bolivia también aprobó una Ley Marco de la Madre Tierra y el Desarrollo Integral para Vivir Bien en 2012, y más recientemente, el acuerdo del parlamento de Nueva Zelanda para reconocer derechos al rio Whanganui y al pueblo maorí de los Whanganui como su administrador legal; al igual que la Corte Constitucional de Colombia que ha otorgado derechos al río Atrato y el Tribunal Superior de la India consagra los derechos de estar legalmente protegidos y no ser dañados a los ríos sagrados de Ganges y Yamuna.

Dentro del pensamiento occidental pensar que un río, una montaña y toda la naturaleza puedan ser reconocidas como sujetos de derechos ha generado cierta resistencia, se piensa que es un debate ya superado o que no es necesario abrir el abanico de derechos. Que su constitucionalización y reconocimiento jurídico venga del sur es reivindicativo para una *episteme* excluida de la propia memoria de nuestros pueblos a través de un proceso violento de colonización cultural; basta observar las matrices culturales de los pueblos indígenas y originarios desde hace miles de años para comprobar un mundo relacional donde la vida es respetada en todas sus formas y elementos bióticos y abióticos, donde los Apus (montañas), Yakus (ríos) o Pachamama (tierra) son parte constitutiva de la misma naturaleza humana.

Por su parte, el derecho no puede seguir mirándose a sí mismo, por el contrario, necesita dialogar con otros saberes, ya que finalmente es un mero instrumento legal y moral de reconocimiento, respeto y protección. La argumentación jurídica para su normativización es ya una realidad. Son parte de las transiciones y nuestro país no debería ser la excepción; los derechos de la naturaleza precisan limitar nuestra forma de vida insostenible y tendrán que enfrentar como principal escollo a un modelo neoliberal que en buena parte es el origen de nuestros problemas

Luis Hallazi, abogado, polítologo e investigador peruano.


Gran Cañón del Colorado, Arizona, 2018. Foto: HB

LA SOLEDAD DE LOS NAVAJO

HERMANN BELLINGHAUSEN

DESIERTO DE NEVADA

El paisaje es de otro planeta. El más bien muerto de los mundos muertos. ¿Marte? Yo creo que ni la luna está tan desnudamente muerta. Distancias que no terminan.

Tras las montañas de pura arcilla, inmensas, hay barrancas y más, más montañas secas. En algún momento ganan gran altura y se cubren de nieve. Nieve muerta.

Y aun así, en condiciones tan extremas, la vegetación se las arregla para asomar a ras de suelo.

ROCA COLORADA

Cadenas de cerros que son murallas, más inexpugnables e indescriptibles que la de China. Proliferan en mis ojos como debieron hacerlo en las edades primordiales. La terracota sangrante, arriba, adentro, esconde inscripciones rupestres, humanas pero sin edad. El punto clave es Mescalito, un pico en forma de cono, hito que superpone edades geológicas entre rocas de colores y formas caprichosas. Paraíso para escaladores, y fotógrafos de naturalezas muertas como yo. Desde aquí se ve la ciudad fantástica de Las Vegas.

MITOS EN CAMERON, ARIZONA

La reservación Navajo, tan vasta como yerma. La bordea al norte el increíble río Colorado, que al sur, ya en México, no tiene agua. Se la robaron las represas de Nevada. En este desierto fluye verde y profundo entre riberas de piedra. La *rezz* india rebasa los límites en cruz de las cuatro esquinas: Arizona, Nuevo México, Colorado y Utah.

El parque nacional del Gran Cañón es un decir que pertenece a los navajo. Lo ocupan miles de visitantes día tras día. Las comunidades navajo, áridas y breves, son lo que son gracias a sus mustios pozos de agua, ese líquido mezquino. A orillas de las carreteras venden atrapasueños, dijes, mocasines de cuero, piedras brillantes, banderas absurdas, vestigios de una identidad atropellada por los dueños de la Historia.

En la gasolinera de Cameron la tienda turística añade postales, joyas, comida y diversos objetos tradicionales. Una mesa exhibe placas de aluminio estampadas con los asesinos míticos de indios: John Wayne con su rifle humeante, Clint Eastwood el del puñado de dólares y su puro humeante. Como la única realidad aquí son los automóviles que pasan, todo souvenir remite a la mítica Ruta 66, que pasa por encima de las tierra y de cualquier mito.

En la vasta reservación lo único que sus aburridos habitantes pueden ofertar es el paisaje que administra el gobierno, además de cuentas y semillas engarzadas y plumas pintadas.

SOBRE EL GRAN CAÑÓN DEL COLORADO

En pocos lugares de la Tierra el cielo es tan grande y la tierra tan ajena. Un monumental vacío azul, y nubes, sobre el escenario del nacimiento de la tierra bajo los océanos que aquí chocaron hace dos mil millones de años, alzaron un continente y poco a poco el río Colorado lo socavó, se le hundió con fuerza antes que hubiera dinosaurios e insectos.

El plano oficial para visitantes del inmenso hueco pétreo propone una peculiar línea de tiempo que ubica a "la gente del Cañón" doce a nueve mil años antes de la cristiandad y los llama "paleoindios". Siguen los "arcaicos", de 9000 a 2500 años aC. Los "tejedores de cestas" anduvieron aquí de 2500 a 1200 aC. Luego los "pueblos ancestrales" entre 800 y 1300 de nuestra era. Los "últimos prehistóricos" vivieron entre 1200 y 1500, cuando Colón ya rondaba en el remoto Caribe. Y por fin, en el colmo del eurocentrismo, "la edad de la Historia", cuando los guías hopi mostraron el borde sur del Cañón a los primeros españoles hacia 1540. En 1869 el explorador John Wesley Powell incorpora el sitio a la corona de Washington, en 1901 llega el tren y en 1908 Teddy Roosvelt lo declara Monumento. El Congreso lo eleva a Parque Nacional en 1919 y los indios... Y los indios.

El pueblo hualapai habita al norte. La reservación, o Nación Navajo, con una "autonomía" relativa a cargo del Departamento del Interior, es el territorio indio más grande en Estados Unidos: 71 mil 200 kilómetros cuadrados de pura nada.

Cuando empiezas a ver piñonales y arbustos de más de un metro de alto es que estás dejando la tierra india donde no crece ningún producto comestible y el río es inaccesible. Lo cruzas por un elevado puente. Termina la Nación Navajo y aparece la realidad del hombre blanco que te sale gritando sin hospitalidad alguna.

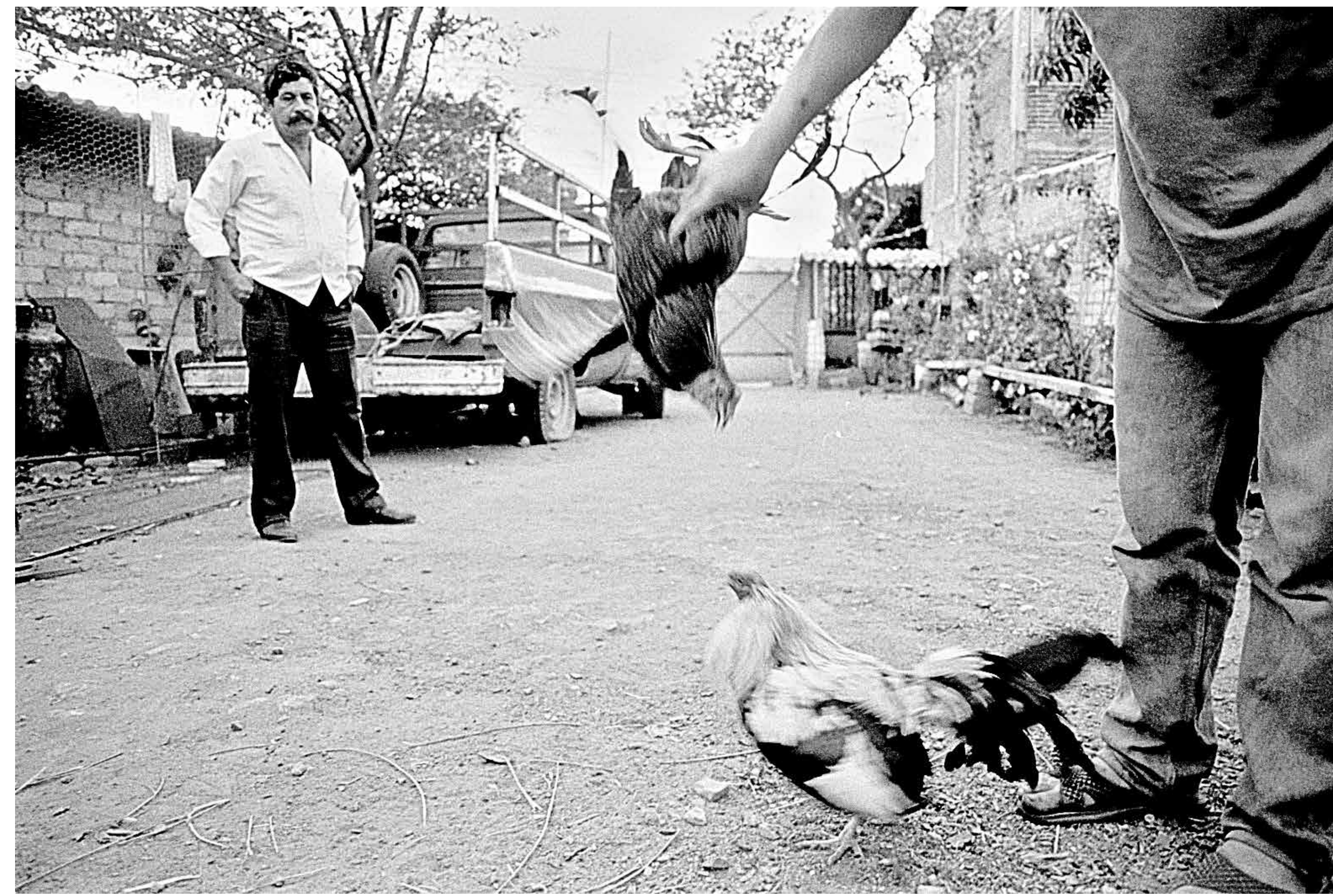
FREDONIA, ARIZONA

Casas tipo *white trash*, garages mecánicos, patios pinches, un almacén que proclama con grandes letras: "Armas, municiones y cerveza". Sólo cerveza industrial estadunidense. A diferencia de cualquier ciudad yanqui, no hay ni una marca mexicana, europea, asiática, ni siquiera artesanal. Ningún producto importado en toda la tienda, algo rarísimo. Un pizarrón, detrás de la caja registradora donde una güera gorda mira con hostilidad a los extraños, con toda seriedad enumera "10 razones por las que las armas (*guns*) son mejores que las mujeres".

Municiones, revólveres, rifles de caza y de asalto, cartucheras, cuchillos de caza. Y una variedad de placas ornamentales de aluminio plagadas de injurias racistas, chistes abyectos y la cara brillosa de Donald Trump, su pulgar hacia arriba y la boca ladrando. Una placa llama la atención: es la famosa fotografía del jefe apache Geronimo y su estado mayor empuñando modestas escopetas. Los enmarcan las leyendas: "¡Entreguen sus armas!" y "El gobierno se hará cargo de ustedes".

A pocos kilómetros de la Nación Navajo, hostiles hombres blancos que circulan ociosos en grandes camionetas ostensible e inútilmente armados, siguen considerando "hostiles" a los vecinos indígenas, entidades "prehistóricas" que ni se acercan; saben que podrían matarlos sin que pase nada, amparados en la Segunda Enmienda. Aquí celebran con calcomanías a modo el aforismo de su presidente favorito: "Yo podría dispararle a alguien en la Quinta Avenida sin perder un solo voto". Imagínense en Fredonia


Reservación Navajo, Arizona, 2018. Foto: HB



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

CRISTAL DEL ANDE

ALEJANDRO PERALTA

Los gallos
engullen el maíz de la alborada
i acribillan de navajas politonas
LAS CARNES DE LA MAÑANA

Wagner en caballerías i establos

El pañuelo
de la mañana
limpia los ojos
de los viajeros

Al trote, al trote, por la acuarela del camino
Delante, los asnos chambelanes
detrás de las llamas infantas
i los caballos andinistas

TITICACA EMPERADOR
en los hombros su peplum de alas de prusia
contempla el júbilo en sus marineros
i se limpia los tímpanos de un aluvión de trinos

Domingo de ojos ojos saltarines
Las calles vestidas de colores corren como culebras por la aldea

Vienen
las vírgenes de las rocas
las lenguas
picadas de jilguero
VENUS DE BRONCE
ojos mojados de totorales
frentes quemados de relámpagos
piernas mordidas de peñascos

APRISA
APRISA
APRISA

En sus espaldas las legumbre para la kermese nutricia

EL SOL
se ha desmenuzado como desbandada de canarios

Alejandro Peralta (1899-1973), poeta peruano, autor de *Ande* (1926) y *El Kollao* (1934). El crítico Roger Santiváñez (ver la página 10) lo considera "el más notable entre los cultivadores de la tendencia denominada Indigenismo vanguardista".

DE *POEMAS DE TERNURA*

YANA LUCILA LEMA

aunque yo miro tus ojos
los tuyos a la montaña miran
sabrás que mañana
esos, tus ojos, míos mismos serán
—los sueños no se equivocan—
dicen las interpretadoras de sueños

ñuka kampa ñawita hapishpa
rikukpipash
kampa ñawikunaka hawa urkuta rikunakun
kayaka chay kampa ñawikuna ñukapakllatami kanka
—muskuykunaka mana pantanchu—
ninmi muskuypi rikuk mamakunaka

Yana Lucila Lema, Otavalo, Ecuador, 1974. Comunicadora, videasta, traductora, gestora cultural, poeta y narradora kichwa. Colaboró en las organizaciones Conaie, Ecuarunari y Confenaie. Docente en la Universidad de las Artes del Ecuador, Guayaquil. Este poema pertenece a *Poemas de ternura/Urpi Arawikuna*.

ROGER SANTIVÁÑEZ

EL GRUPO ORKOPATA

VANGUARDIA INDÍGENISTA EN EL PERÚ DE LOS AÑOS 1920'S

Tendríamos que empezar situándonos históricamente. Estamos en el Perú en la década de 1920 y más exactamente en el departamento de Puno, sitio en la sureña meseta andina del Kollao, a tres mil 830 metros sobre el nivel del mar, y en la ciudad de Puno junto a las orillas del lago Titikaka. Gobierna Augusto B. Leguía, quien —con propósito modernizador— ha entregado el país a la voracidad del rampante capitalismo norteamericano, lo cual no impidió al capital británico (cuya presencia databa desde el siglo anterior) expandirse "en la región del sur andino donde se formó una economía de enclave que tuvo su eje administrativo y portuario en el departamento de Arequipa y que se proyectó a los departamentos de Cuzco y Puno" (Zevallos, p. 43). En efecto, se consolidó entonces el "poder social y económico de los terratenientes productores de lana" (p. 44). Esto sumió a la masa india campesina —de procedencia quechua y aymara— en la más antihumana explotación. Esto se revirtió en sucesivas y violentas sublevaciones indígenas cuyo punto de mayor intensidad ocurrió entre 1920 y 1923.

Es en este contexto que surge el grupo Orkopata, formado por artistas e intelectuales (poetas, narradores, ensayistas, artistas plásticos, educadores, dramaturgos, músicos) *circa* 1925 en la ciudad de Puno. Orkopata es una voz quechua y aymara que significa "la parte central o más importante de un cerro o montaña". Su líder indiscutido fue el poeta, pensador y ensayista Arturo Peralta Miranda, quien hacia 1924 optó por el nombre de Gamaliel Churata (Gamaliel, tomado del bíblico maestro de San Pablo, y Churata, que quiere decir el dotado o el iluminado en lengua aymara). El grupo Orkopata lanzó la Editorial Titikaka, cuyo vocero fue su *Boletín*, poco después rebautizado como *Boletín Titikaka* (35 números entre 1926 y 1930), originalmente creado para difundir las publicaciones de la editorial, pero que a la larga se convertiría en una de las revistas más importantes de la vanguardia hispanoamericana, específicamente en lo que ha sido llamado "indigenismo vanguardista", como lo definió nuestro amauta José Carlos Mariátegui.

Cynthia Vich en su pionero libro lo describe así: "el espíritu que estaba detrás de una revista como el *Boletín*, que al declararse bastión de la revolución vanguardista tenía como consigna la reivindicación de la cultura autóctona andina" (p. 52). En efecto, se trataba de la apropiación de las técnicas de vanguardia en la expresión destinada a la representación del indio y su entorno. Ulises Zevallos afirma que la ideología estética del grupo se "definió como andinista y vanguardista" (p. 46). Sin duda el asunto es el indio, pero no basta con la representación de su mundo —hablamos del caso concreto de Gamaliel Churata—, su proyecto era "conectar con el saber y la sensibilidad de ese mundo para escribir una obra que reivindicara los orígenes de los culturalmente mestizos como él y a la vez hiciera visible lo propiamente indígena" (Helena Usandizaga, p. 14). Tal fue el propósito del líder de Orkopata en la plasmación de su singular libro *El pez de oro* publicado en Bolivia en 1957 pero empezado a gestarse desde 1932.

Obra sui generis en nuestra tradición moderna, fusiona ensayo, poesía, narración, *dramatis personae*, historia, reflexión disglósica, filosofía occidental, religión, magia y —principalmente— mitología ancestral aymara y quechua. Étnico y político, *El pez de oro* hace suyo el legado de la vanguardia (ultraísmo y surrealismo básicamente), pero de su interiorización surge una nueva estética asumida india, en el sentido de resistencia e "identificación genésica con el espíritu de la raza y con la tierra" (Usandizaga, p. 41). En efecto, el Khori Challwa (pez de oro) nace de la unión del Khori Puma y la sirinu (sirena) del lago, pero el Khori Puma los devora a ambos —su amada y su hijo, aun antes del alumbramiento del niño-pez, en el contexto de un cambio de era, en la que todo se destruirá debido a la caída del "Lodo ardiente". Estos seres mitológicos constituyen el motor de la inspiración de Churata, quien emprende un "viaje iluminador" (Usandizaga, p. 46) hacia la Hata, "la semilla y el animal totémico del matriarcado Titikaka" (p. 46), como escribe el propio poeta y pensador. De la infinita gama de los mitos andinos se nutre nuestro autor y los reelabora creando un discurso que asume la forma del rito chamánico: ceremonia de la lengua y su escritura centrada en el nuevo nacimiento del hijo mítico.

Éste es el principal hilo conductor de *El Pez de oro*, el relato mítico que involucra al pez de oro, el puma de oro y la sirena del lago, pero dicho discurso esta enhebrado en el texto (el textil, ya que es una confección) con la trama del relato del narrador por sí mismo y sus historias entre sí relacionadas, más un tercer nivel compuesto por reflexiones sociales, existenciales y artísticas. El saber andino y occidental serían la argamasa

SIGUE EN LA 11 →



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

← VIENE DE LA 10

que, ensamblada, une todos estos bloques de sentido. El resultado es un monumento que, como ha dicho Marco Thomas Bosshard, está llamado a revolucionar los esquemas establecidos acerca de las cumbres de la vanguardia canónica de Nuestra América. *El pez de oro* se situaría como el más notable y menos estudiado libro de nuestra más auténtica vanguardia latinoamericana, en el sentido en que su propuesta significa una nueva lectura del signo y representación estética de la cultura que nos pertenece: la nueva india, esencia nacida de la tierra y la sangre —junta en una sola expresión— con la modernidad de Occidente. Profeta de aquella nueva realidad y cultura del futuro que ya está aquí, como la crónica y poesía de un alumbramiento anunciado.

Otro importante miembro del grupo Orkopata es Alejandro Peralta, hermano de Gamaliel Churata. En efecto, el poeta Alejandro Peralta (1899-1973), autor de dos señeros libros —*Ande* (1926) y *El Kollao* (1934)— ha quedado como el más notable entre los cultivadores de la tendencia denominada indigenismo vanguardista. Como ya hemos explicado, esta poesía trata de vincular la modernidad de la vanguardia con la incorporación del indio en una sola experiencia estética y literaria. Todo esto en el marco de la discusión sobre la nación peruana —en boga en aquellos años veinte— y en defensa de las masas campesinas indias explotadas, en la perspectiva de su liberación. Se produce entonces el fenómeno que Ángel Rama ha llamado "transculturación" en América Latina. Orkopata luchó por integrar la cultura india nativa a la hegemónica castellana occidental, desde la condición mestiza de la mayoría de sus miembros, quienes provenían de capas medias intelectuales y provincianas en este caso específico. Trataron de reivindicar al indio representándolo desde una óptica moderna que ofreciera una nueva visión sobre él y sobre su entorno (el país completo) y con una nueva expresión que renovara el lenguaje poético.

Los Orkopatas se sintieron interlocutores válidos para representar al indio y hablar en nombre de ellos, frente al estatus letrado hispanista que primaba en la sociedad oligárquica que les tocó vivir. Buscaron su reivindicación e incluso —como ha advertido Zevallos Aguilar— su manipulación hasta neutralizarlas de acuerdo a su propia agenda y las contradicciones inherentes a su condición de mestizos clasemedieros no indios. Pero vayamos a la poesía, concretamente a la del libro de Peralta Ande. Como ha explicado Luis Fernando Chueca, la impronta vanguardista es transparente en diversos puntos. A saber: uso de versos en mayúsculas, supresión de signos de puntuación y nexos lógicos, utilización del espacio y el blanco de la página, construcción de metáforas e imágenes ultraístas y creacionistas, fragmentarismo, influencia del lenguaje cinematográfico, despliegue maquinista. Todo, para la representación del espacio y el hombre andinos.

Como escribió Cynthia Vich, la metáfora vanguardista "potencia lo visual" creando un espacio imaginario en el momento de construir poéticamente el espacio andino, elemento fundamental de los poemas de *Ande*. Hay una defensa del medio rural y su aptitud para el diálogo con la modernidad, implícita en la sensación de velocidad y movimiento sostenido que campea en la personificación de la naturaleza, signo inequívoco de la imagen ultraísta y/o creacionista de vanguardia. Por ejemplo: "Picoteando el aire caramelo / evoluciona una escuadrilla / de aviones orfeónidas". O "Los gallos /... / acribillan de navajas polítonas / LAS CARNES DE LA MAÑANA" (p. 35). Y "El pañuelo / de la mañana / limpia los ojos / de los viajeros". O esta otra: "Ruje la hélice de mis cabellos".

Esta última imagen puede servirnos para señalar un asunto del que hace hincapié Chueca: el yo poético no "comparte el espacio con la comunidad de indios o con algún otro tipo de instancia colectiva" (Chueca, p. 15). Es decir, la mayoría de los poemas "pueden asumirse como la proyección del autor sobre el hablante lírico" (p. 14). Sin embargo, en dos poemas, "El indio Antonio" y Antuca de "La pastora florida", los personajes son nativos individualizados; lo que no ocurre usualmente ya que "los indígenas aparecen mayormente con presencia colectiva" (p. 14). Es decir, todo está visto desde la perspectiva mestiza del poeta, separado podría decirse, de la masa india aunque busque —con toda su mejor intención— representarla y



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

> ***El pez de oro** es una obra especialmente sui generis en nuestra tradición moderna. Fusiona ensayo, poesía, narración, dramatis personae, historia, reflexión disglósica, filosofía occidental, religión, magia y —principalmente— mitología ancestral aymara y quechua*

hablar por ella. Aquí notamos con gran claridad la heterogeneidad de la que habló Antonio Cornejo Polar: "sec tores medios que asumen los intereses del campesinado indígena" (Cornejo Polar, p. 49). Para el maestro peruano, lo que está ocurriendo es que "este nuevo sujeto produce (y de alguna manera es configurado por) un nuevo lenguaje" (p. 237), y culmina afirmando que "toda esta problemática tiene que ver en más de un sentido con la de la modernidad, aunque en este caso se trata de una modernidad, como la andina, varias veces periférica" (p. 238).

Este es el meollo del asunto: la introducción de la modernidad en el mundo andino. Cornejo Polar habla de "procesos parciales de modernización a partir de la también parcial inserción en la órbita del capitalismo internacional, sobre todo norteamericano y las manifestaciones del arte moderno" (p. 244), sucediendo en esos momentos en el Perú con la mencionada Patria Nueva de Leguía. El tema es que estos poetas se debatían entre su profundo deseo de alejarse de la anterior estética modernista rubendariana y el riesgo de caer en los estereotipos inauténticos de la "poesía nueva", como la llamó Vallejo en su famoso artículo contra la imitación vanguardista hispanoamericana de los ismos europeos. Veamos cómo busca resolver el problema otro miembro del grupo Orkopata: Luis de Rodrigo.

Como sabemos, la máquina fue uno de los símbolos que la revolución técnica trajo a Occidente bajo los presupuesto de la modernidad. Dentro de ella, la invención del automóvil tuvo singular importancia. Zevallos nos recuerda que los pobladores de los Andes "tuvieron la ilusión de ser modernos con la presencia de nuevas máquinas en el paisaje y el consumo de objetos manufacturados" (p. 252). Y más claramente el manejo del automóvil, "causa la mayor sorpresa y celebración en artistas e intelectuales indigenistas" (p. 252). Así tenemos el poema —aparecido en la revista *Amauta* de José Carlos Mariátegui— titulado "A toda velocidad" de Luis de Rodrigo. Como podemos suponer, trata de la insólita presencia de un automóvil en la andina meseta kollavina hacia la década de 1920. Notemos el impulso ultraísta en la descripción del arranque: "Encendí la chispa, trepidó el motor, i lancé la máquina hambrienta de camino / a mi lado estalló la carcajada del viento". Sin duda la aplicación al apotegema de Marinetti, según el cual "un automóvil de carreras es más hermoso que la Victoria de Samotracia" (clásica escultura griega que se exhibe en el Museo de Louvre de París), motiva estos versos de Rodrigo, quien no oculta su entusiasmo por los nuevos inventos, ya sea el auto o el cine. Observemos: "El espacio tenia una contradicción trágica. I los kilómetros se enroscaban en proporción geométrica / esa planetaria caricia de las ruedas tendía al CERO definitivo / Huevo Universal". Hay un cómputo de índole filosófica detrás del —digamos— descubrimiento azorado de la velocidad, tanto que la realidad del *Ande* entra en revolución: "Giróvago vertiginoso: surcos, vacas, rieles, ovejas, aguas, montanas, montanas". Y el cine: "De pronto pasa por el écran izquierdo una sombra de Clavileño". Nada menos que el caballo volador imaginario del Quijote. Y va a rematar el poema con una imagen netamente ultraísta y al mismo tiempo cotidiana: "! I luego, qué bien me siguió el campo como un perro".

Para cerrar, podemos decir que el indigenismo vanguardista del grupo Orkopata, resueltamente promovido por Mariátegui, sabedor de que en el Perú lo indio es lo moderno, por ser lo nuevo que —como cultura— ofrecemos al mundo; hacia 1930 significó la autoconciencia nacional no subordinada que en realidad fue el estandarte de la vanguardia en general, en una coyuntura abiertamente antimperialista ante el creciente predominio de los Estados Unidos en Nuestra América (como la llamó Martí). Toda esta eclosión estético-renovadora fue ahogada en sangre en el Perú, con la brutal represión contra la revolucion aprista de Trujillo (1932) y la masacre de Malpaso en Junín (1930), ante el alzamiento liderado por el Partido Comunista y la subsiguiente persecución feroz contra estas dos organizaciones populares hasta 1939, en época de la dictadura del general Benavides, con la que, como diría irónicamente el poeta Martin Adán, el Perú había vuelto a la normalidad

OBRA CITADA:

- Cornejo Polar, Antonio. *Crítica de la razón heterogénea. Textos esenciales (II)*. Lima: Fondo editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.
- Chueca, Luis Fernando. "Alejandro Peralta y la vanguardia indigenista de los años veinte". Presentación en *Ande / El Kollao* de Alejandro Peralta. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2006.
- Peralta, Alejandro. *Ande. El Kollao*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2006.
- Rodrigo, Luis de. "A toda velocidad". *Amauta*. Año II. Lima: marzo 1928.
- Usandizaga, Helena. Prólogo en *El pez de oro. Retablos de Laykhakuy*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Vich, Cynthia. *Indigenismo de vanguardia en el Perú. Un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

MI CONFESIÓN

DE LA CASA AL INTERNADO EN LA SIERRA MIXE

JUVENTINO SANTIAGO JIMÉNEZ

Debo confesar ahora que nunca quise salir de mi casa, pero mi mamá ya había decidido que yo estudiaría el cuarto grado de primaria en Cuatro Palos, Tamazulápam Mixe. Ella tenía dos razones irrefutables: primero, la primaria bilingüe en El Duraznal donde había estudiado primero, segundo y tercer grado era una escuela tridocente, es decir, de organización incompleta. Segundo, en Cuatro Palos había otra escuela primaria bilingüe, pero de organización completa. Además, en aquella comunidad funcionaba un internado, donde proporcionaban alimentación y hospedaje.

Recuerdo que subí caminando con mi mamá a Cuatro Palos el día de la inscripción; de regreso a El Duraznal yo venía callado y triste, porque pensaba que tal vez mi mamá no me quería y por eso me había inscrito en otra escuela. Tenía ganas de llorar en ese momento. Mi corazón anhelaba profundamente estar cerca de mi mamá, de mis hermanos y de mis perros. No me preocupaba que mi mamá me pusiera a realizar tareas domésticas como moler el nixtamal en el molinillo, hacer la fogata, barrer el patio, buscar leña seca, traer agua de los manantiales y arrimarles tierra a las milpas, sino lo más importante para mí era que seguiríamos viviendo y compartiendo el mismo techo. Además, cuando llovía y escampaba, podía ir a la parcela a cazar pájaros con mi resortera y después los asaba sobre la brasa y sabían riquísimo, mientras mis perros intentaban cazar tuzas y conejos.

Mi mamá decía que en el internado yo podría comer mejor que en nuestra casa y que también dormiría en un colchón. No sabía qué era comer bien y tampoco había dormido nunca sobre un colchón.

Mis hermanos y yo estábamos acostumbrados a dormir en el piso de tierra y en un petate. Las cobijas que teníamos no ayudaban mucho para aminorar el frío. Y creo que tampoco nos hubiese sido de gran apoyo el programa de gobierno Piso Firme, porque con el piso de concreto hubiésemos sentido más frío que el piso de tierra. Pero aunado a estas circunstancias adversas, fue una época en que sentí algo de alegría y tenía rumbo y sentido mi vida, porque estaba en mi casa y en la comunidad. También fue una época llena de aprendizajes sobre las prácticas culturales del pueblo mixe, condensadas en la lengua. Esta etapa de mi infancia fue importantísima porque fui socializado en la lengua mixe y más tarde contribuyó a que yo fuera una persona mixe. Por ello, en las ciudades siempre me he sentido extraño y he percibido y sentido como si todos los transeúntes me observaran y dijeran: "No eres de aquí y vienes de otras tierras. Tú eres otro". Entonces aparece la nostalgia y brotan los recuerdos de mi infancia, y es cuando más quisiera regresar a mi pueblo, pero resulta que no puedo regresar atrás. Mi camino se torna oscuro. Atrapado en el túnel, viviendo en el mundo de las tinieblas.

Todo lo que mi mamá me había comentado acerca del internado era cierto y lo constaté en septiembre de 1984 cuando ingresé a cuarto de primaria. Los domingos por las tardes llegaba al internado con mi carga de leña; tal actividad no era tan pesada, podía cortarla ya casi llegando a Cuatro Palos. Lo triste eran los días hábiles cuando las cocineras del internado nos mandaban a traer leña por las mañanas y el frío era insoportable. En invierno mi tristeza acrecentaba porque solamente tenía un gabán negro que cubría una parte de mi cuerpo y quedaban descubiertos mis brazos. La peor parte de la inclemencia del frío la padecían mis cachetes.

En aquel entonces, crema *Hinds* o *Pond's Men* hubiesen sido de muchísima ayuda para mitigar los efectos del invierno, pero eso era imposible, porque mi mamá no tenía dinero para comprar playeras ni pantalones y menos aún cremas.

Algunas personas de Cuatro Palos se dedicaban al cuidado y a la crianza del ganado vacuno. Por ende, en ciertas partes aquellas tierras ya estaban erosionadas y cuando yo iba caminando al monte a cortar leña, escuchaba el sonido de cómo rompía el hielo al pisarlos con mi par de huaraches con suela de llanta. En ocasiones me resbalaba y me caía con mi carga de leña y me levantaba como podía. Justo en esas caídas pensaba en regresar a mi casa. Más tarde volvía al internado con mi carga de leña. Al llegar, esperaba encarecidamente que me sirvieran una taza de café bien caliente, pero en el comedor sólo servían leche. Y pues en mi casa nunca había tomado leche ni me gustaba. Hubo mañanas y noches en que salí corriendo del comedor al patio para vomitar. Sin embargo, una de las cocineras insistía en que yo tenía que tomar y comer todo lo que servían en el comedor. Por esta razón, en días hábiles y por las tardes me escapaba al El Duraznal y regresaba a la mañana siguiente.

Un día el director del internado se percató que yo iba a mi casa entre semana y dijo que me expulsaría si seguía de indisciplinado. Mi mala conducta obedecía a que no me adaptaba en aquel internado, por la comida que preparaban y la lógica de la escuela: preguntas y respuestas; éstas tendrían que ser en español. Mi otro delito era extrañar a mi mamá y mi hogar. Pero dejé de escaparme porque si me expulsaban, mi mamá tampoco me recibiría como un héroe; en una ocasión, mi mamá nos dejó a la intemperie.

En nuestra casa no había luz eléctrica y nos alumbrábamos con candil. Por ello, una tarde con la neblina densa, mi mamá nos dijo que fuéramos a comprar

SIGUE EN LA 13 →

← VIENE DE LA 12

petróleo. La tienda estaba a un lado de la primaria y muy cerca de la agencia de El Duraznal. Caminamos alrededor de quince minutos para llegar a la tienda. Después encontramos a unos amigos jugando a las canicas en la cancha. Mi hermano y yo nos integramos al juego. Nos tardamos jugando aproximadamente una hora, y cuando regresamos a la casa ya no estaba mi mamá ni mi hermano menor. Intentamos empujar la puerta, pero fue inútil porque la puerta ya tenía llave y la llave era enorme. La puerta estaba muy bien cerrada para que nadie entrara. Merodeábamos en el patio como delincuentes. Escuché un ruido dentro de la casa, pero no eran mi mamá ni mi hermano, seguramente algún ratón buscando comida. Transcurrieron cerca de treinta minutos y seguíamos en el patio. Yo pensaba que probablemente mi mamá había salido a visitar a mis tías aquella tarde y que pronto regresaría, pero estaba anocheciendo y no regresaba. Le dije a mi hermano mayor que fuéramos caminando al otro lado del cerro donde estaban mis tíos y mi abuela arrimando tierra a las milpas. Para llegar allá, teníamos que caminar cerca de dos horas, pero lo que más me generaba pánico era pasar por un lugar donde habían enterrado a un muerto. Era su tercer entierro, porque ya había estado enterrado en otros dos espacios.

No llevábamos lámpara para alumbrar nuestro camino y sentí vértigo cuando pasamos al lugar donde estaba el muerto. Pero no le dije nada a mi hermano mayor. Caminábamos en silencio. También el sol nos había abandonado, había caído la noche e íbamos muy rápido porque todavía nos faltaba cruzar dos ríos. Llegamos cerca de las nueve de la noche. Saludamos a mi abuela y a mis tíos. Mi abuela nos preguntó que por qué estábamos allá, yo le respondí que mi mamá había salido. Lo cual era cierto, pero lo que no sabíamos era a dónde. Mi abuela nos dio de cenar tortillas, guisado de frijol con epazote, café y papas. Luego nos acostamos y dormimos. Al día siguiente y sin almorzar tomamos el camino de regreso a nuestra casa. Yo pensaba que ya habría regresado mi mamá. Llegamos y no había nadie. Decidimos ir a la casa de la suegra de mi tía Teresa. La abuela Josefa vivía al otro lado del cerro y caminamos otra hora. Cuando llegamos ella había puesto a cocer chilacayota. Esperamos y luego comimos. En el transcurso de la mañana no habíamos comido nada y teníamos mucha hambre. Al atardecer nos sentamos en el patio de mi abuela Josefa. Eran como las cinco de la tarde cuando divisamos que mi mamá y mi hermano menor iban bajando rumbo a nuestra casa. Me sentí contento, pero también percibí la ira y sentí los golpes de mi mamá en mi cuerpo. Así que regresamos caminando a nuestra casa, pero antes de llegar, nos metimos entre las milpas hasta que mi mamá nos vio que andábamos por allí como los conejos. Suban, nos dijo mi mamá.

Ya sabíamos que nos esperaban golpes y más golpes. Mi mamá usaba mecapal para castigar y a veces una vara muy delgada y flexible. Ésta dejaba marcas en mi cuerpo como líneas paralelas y perpendiculares. Mi hermano mayor, con quien había quedado a la intemperie, tenía sus estrategias respecto al castigo de mi mamá. Primero, él salía corriendo y escapaba. Ya de noche regresaba. Segundo, para aminorar los golpes, bajaba las cobijas del tendedero al interior de nuestra casa mientras mi mamá descargaba toda su furia.

Años después nos enteramos que mi mamá y mi hermano menor les habían avisado que tenían que trasladarse de inmediato a Tamazulápam, porque otro de mis hermanos mayores estaba en la cárcel por haber robado pantalones. Y cada vez que se enojaba mi mamá, no se cansaba de repetir que nosotros también seríamos unos delincuentes.

Volviendo al internado en Cuatro Palos, allá carecíamos de servicios, no había luz eléctrica, agua potable ni drenaje. Para bañarme tenía que ir en las tardes a algún manantial. El agua era heladísima, así que me daba un chapuzón. Nuevamente una de las cocineras se percató de que yo no me bañaba bien, cuando jugaba, sudaba y el cuello de mi playera se manchaba y quedaba negro. Además tenía piojos y liendres. Pero lo más triste, o más sucio, era que yo siempre mojaba las sábanas y el colchón en el internado. Para entrar al comedor, el director del internado nos formaba en el patio principal en dos filas: niñas y niños. Lo más vergonzoso para mí era que salía una de las cocineras y decía delante de todos mis compañeros: "Juve, antes de que entres a almorzar, primero saca el colchón y las sábanas donde te orinaste". Todos se reían de mí y en ese instante quería morir. Previo a mi ingreso al internado, mi mamá me dejaba dormir sobre un pedazo de plástico para no mojar el petate ni las cobijas en mi casa. De todas maneras mojaba mi pantalón. Así que tempranito mi mamá me obligaba a lavar mi pantalón al manantial. Iba desnudo. Al terminar emprendía mi regreso, pero antes de llegar a mi casa, me ponía "a cantar entre labios una canción no aprendida", como los *Amorosos* de Jaime Sabines

Juventino Santiago Jiménez, originario de Tamazulápam Mixe, Oaxaca, es profesor en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, con una maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

MIRADA/UÑTAWI

CLEMENTE MAMANI LARUTA

Las mariposas a gusto realizan sus actividades,
haciendo cosquillas caprichosamente a la tierra,
observando las envolturas que van a florecer,
para hacer bailar a las sombras de verdor,
y hacer cantar a los resentidos.
Tu mirada a todos va visitando, después
dando vueltas los picaflores ambiciosos,
absorbiendo el néctar de las flores
el celaje desea soltar lágrimas de aguacero
para mojar los sequedales.
El kirkinchu convierte su espalda en cerro lítico,
haciendo cantar gratuitamente huayños.
Restallando el sentimiento de las kantutas,
los águilas están contando los pajonales
apresurando a los arácnidos comunicadores.
Cómo puede ser posible este inolvidable mirar.
Junto con los pututos y las hondas.
aparece el conflicto interminable,
esperando el coraje de las vicuñas,
escuchando la convocatoria de los jaguares.

Pilpintux munañampiw kuns luri,
uraqinak munatapar qhachillayasa,
amuchanakan mirantat uñtayasinana,
ch'iwinakax chúxñat thuquñapataki
qhilli khumunakar jayllintayasa.
Unñaqamax taqiniruw tumpi, ukasti
lulinakax muykamirux inamt'apxixa,
panqaranakan muxsap juchharasina.
laqampux umajallu jachhaqtayañ anti
wañayjanaka jurinchañataki.
Kirkinchux atipa qala qullur tukuyi,
aphallak waynuñak jayllintayasa,
kantutanakan chuymap ch'alltayasina,
paqanakax jichhunak jakhthapisipki
chaski kusikusinakar jariyasina.
Akhamaspat jan armaskan uñtawi.
Pututunakamp qurawanakamp chikt'ata,
Ch'axwawix jan tukuskiriwa uñstasi,
warinakan qamasanakap suyt'asina
uthurunkhunakan jawillt'awip ist'asina.

Clemente Mamani Laruta (Catavi Bajo, La Paz, 1960), poeta, académico y educador aymara. A él se debe la *Antología de Poesía Aymara* (1993). En Radio San Gabriel es guionista de cuentos y leyendas en aymara. Poema publicado en la revista digital *Crear en Salamanca* (27/9/2014).

DECLARATORIA DE PUEBLO ORIGINARIO DE SAN MIGUEL XICALCO

En San Miguel Xicalco, delegación Tlalpan, Ciudad de México, a los cinco días del mes de agosto de dos mil dieciocho, los habitantes originarios de este poblado reunidos en asamblea comunitaria y

CONSIDERANDO

I. Que el pueblo de San Miguel Xicalco tiene un origen ancestral que se remonta a los tiempos en que las primeras tribus nahuas se asentaron en la Cuenca de México.

II. Que San Miguel Xicalco desde sus tiempos fundacionales posee un territorio que defendió y conservó en comunal durante la invasión española. Que durante el periodo de la dominación colonial San Miguel Xicalco tuvo la capacidad de obtener de las autoridades virreinales el reconocimiento de sus tierras comunales y que en 1930 logró que los gobiernos surgidos de la revolución mexicana se las reconocieran como propiedades comunales.

III. Que la continuidad en la existencia de San Miguel Xicalco como pueblo originario es resultado de su capacidad para mantener durante todo su proceso histórico el dominio, control y administración colectiva de sus tierras y recursos naturales.

IV. Que la conformación de la composición multiétnica y pluricultural de la nación mexicana fue reconocida por el Estado mexicano hasta el año 2001 y que dicho reconocimiento no garantiza autonomía plena a los pueblos originarios.

V. Que hasta ahora el parcial reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos originarios del país y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo no han implicado en la práctica una relación de justicia y equidad entre los tres niveles de gobierno y los pueblos originarios de la Cuenca de México.

VI. Que durante siglos la clase gobernante ha impuesto a los pueblos originarios de esta entidad una política de injusticia social y jurídica, de sometimiento, discriminación, represión, despojo de tierras, explotación y saqueo de recursos naturales. Y que actualmente la relación de injusticia y sometimiento se expresa a través de procesos legislativos realizados a espaldas de los pueblos y a través de la creación e implementación de políticas públicas en las que se norma y se decide sobre sobre el territorio y la vida de los pueblos.

VII. Que la Constitución Política de la Ciudad de México, aprobada el día 5 de febrero de 2017 es un embate neoliberal a los pueblos originarios de la Cuenca de México, pues surgió de un proceso turbio y amañado y jamás tomó en cuenta a los pueblos originarios que tenemos la propiedad colectiva de más del 50% del territorio de la entidad. Además, la nueva constitución privilegia la propiedad privada y lesiona los derechos que tenemos como núcleos agrarios y como pueblos indígenas.

VIII. Que las políticas públicas en materia urbana y ambiental impuestas por el gobierno de la Ciudad de México condenan a nuestros pueblos a la desaparición, pues privilegian el desarrollo urbano de la ciudad a costa de la apropiación y destrucción de las tierras y bosques de nuestros pueblos.

IX. Que los hijos del pueblo de San Miguel Xicalco tenemos el legítimo derecho a seguir existiendo como pueblo indígena sobre nuestro territorio ancestral, y tenemos el derecho histórico reconocido en la constitución y en los Convenios internacionales, de establecer nuestras propias formas de organización social, política y económica para garantizar la integridad de nuestro territorio y el desarrollo integral de nuestro pueblo.

Por lo anterior y en libre ejercicio de nuestro derechos histórico colectivos

DECLARAMOS

PRIMERA. San Miguel Xicalco es un pueblo indígena de la Cuenca de México y sus integrantes somos descendientes de los primeros habitantes de estas tierras y nos asumimos y reivindicamos como indígenas nahuas integrantes de la Nación Mexicana.

SEGUNDA. San Miguel Xicalco se rige por sus sistemas normativos internos y su máxima autoridad para resolver toda clase de conflictos es la asamblea comunitaria de San Miguel Xicalco.

TERCERA. San Miguel Xicalco tiene la propiedad colectiva de su territorio ancestral y el derecho a determinar su uso y destino le corresponde a todos los originarios del poblado.

CUARTA. Las relaciones de las autoridades de los tres niveles de gobierno con el pueblo originario de San Miguel Xicalco y con sus integrantes, deben sujetarse a lo establecido en el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y convenios y tratados internacionales en materia de medio ambiente y desarrollo sustentable.

QUINTA. La representación de nuestro poblado ante las autoridades de los tres niveles de gobierno y las autoridades de otros pueblos hermanos de la Cuenca de México y del país, por determinación de asamblea comunitaria, recae en el Consejo del Pueblo Originario de San Miguel Xicalco, el cual fue electo el 8 de abril de 2018 y se encuentra integrado por Fabiola Amaya Ramos, Noelly García Gonzaga y Freddy Amaya García.

SEXTA. En San Miguel Xicalco no se permitirá la imposición de planes, políticas o proyectos de cualquier tipo que no hayan sido consultados con el pueblo, además, el derecho a la consulta deberá ser ejercido a través de la asamblea comunitaria.

SÉPTIMA. Las autoridades de los tres niveles de gobierno deberán establecer una nueva relación con nuestro pueblo, un acuerdo político y social que reconozca y respete nuestro carácter de pueblo originario, nuestros derechos territoriales y que garantice el desarrollo integral de nuestro pueblo



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

UN ALTO AL TREN INTERURBANO Y EL NAICM

AMLO debe revisar los contratos de Tren Interurbano Toluca-Valle de México y los relativos a los del Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México, y no solamente los de la reforma energética. De encontrarse que éstos violan los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, deberán ser declarados ilegales, ya que van en contra del orden público e interés social al agraviar el sustento de la Nación Mexicana, que son los pueblos indígenas. El desarrollo de México no debe ser presa de la incompetencia de los servidores públicos, ni de la corrupción y la arbitrariedad.

Los pueblos originarios deben ser un potencial del desarrollo de México y no un obstáculo. El primero de julio, en una votación histórica, más de 30 millones de votantes manifestaron su apoyo al proyecto de Nación propuesto por Andrés Manuel López Obrador a través del Movimiento de Regeneración Nacional.

En su primer discurso después de la elección, el candidato de la coalición "Juntos haremos historia" aseguró que los cambios serán profundos, pero con apego al orden legal establecido; la transformación consistirá, básicamente, en desterrar la corrupción de nuestro país; aseveró que bajo ninguna circunstancia se permitirán la corrupción ni la impunidad. "Sobre aviso no hay engaño: sea quien sea, será castigado", recalcó.

López Obrador ofreció revisar los contratos suscritos por el gobierno de Enrique Peña Nieto como consecuencia de la reforma energética. Y advirtió: "Si encontráramos anomalías que afecten el interés nacional, se acudirá al Congreso de la Unión, a tribunales nacionales e internacionales". Y se fijó esta máxima: "Escucharemos a todos, atenderemos a todos, respetaremos a todos, pero daremos preferencia a los más humildes y olvidados; en especial, a los pueblos indígenas de México".

Sí, el próximo gobierno de la República deberá respetar los derechos humanos de todas las personas, reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano es parte. Los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, previstos en los artículos constitucionales 2, 27 (fracción VII) y 115 (fracción III), así como los determinados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, deberán ser garantizados y enaltecidos como nunca antes en la totalidad del territorio nacional, y particularmente en la Ciudad de México. De acuerdo a lo anunciado por el próximo presidente, su actuar debe ser con estricto apego al estado de derecho.

Bernar Flores Guerrero
Organización Kosmo Publicus, de Cuajimalpa.



CUIDAR LA FORMA DE NACER

PARTERAS POR LA VIDA, EL TERRITORIO, LA AUTONOMÍA

Aunque data de enero, este pronunciamiento es de vital importancia para acercarnos al pensamiento de las cuidadoras de la vida y que le hagamos caso a su cuidado que, dicen ellas, “es un acto político y una tarea colectiva contra el despojo”. Las abuelas parteras del continente nos interpelan.

Nosotras, parteras tradicionales y parteras en la tradición, procedentes de 17 estados de México y de Argentina, Brasil, Colombia, Guatemala y Perú, convocadas por el deseo de tejer caminos hacia el fortalecimiento de la partería ancestral, nos reunimos en Oaxaca del 25 al 27 de enero del 2018.

Nos reconocemos como parteras guardianas de la vida, la madre tierra, la memoria ancestral, las tradiciones de nuestros pueblos. Procedemos de culturas indígenas y no indígenas, estamos en selvas, montañas, costas y ciudades a lo largo y ancho del planeta. Honramos a nuestras ancestras y ancestros, maestros y guías, transmitiendo nuestros conocimientos de generación en generación.

Con nuestro conocimiento, amor, paciencia, perseverancia, intuición y humildad, cuidamos y acompañamos el momento del nacimiento reconociéndolo como un momento profundo y espiritual; confiamos en la sabiduría del cuerpo de las mujeres y sus bebés así como en la fuerza de la madre tierra y por este motivo nos valemos de sus elementos para sostener el equilibrio y servir a la vida y sus ciclos.

Alertamos sobre los riesgos de desaparición de este saber milenario, ya que identificamos el despojo de los saberes tradicionales. Estamos ante un escenario en que se apuesta por la desaparición de la partería a través de múltiples formas de persecución y amenaza, así como la instauración de una cultura del miedo que promueve la idea de que el parto es un evento peligroso y en donde se han impuesto mecanismos de regulación sobre las formas de nacer, violando de manera sistemática derechos colectivos y culturales de los pueblos.

Nos encontramos ante discursos institucionales y programas que ejercen control y violencia sobre los cuerpos de las mujeres, negando su derecho a decidir cómo, dónde y con quién parir; incluso se les condiciona su acceso a programas sociales, orillándolas a la atención institucional, bajo la amenaza de perder tales apoyos. También se viola el derecho fundamental de niños y niñas a la identidad cuando se impide la expedición de certificados de nacimiento en los partos atendidos por parteras.

Nos es negado como parteras el derecho a ejercer nuestras prácticas y preservar nuestros saberes. Vivimos cotidianamente situaciones de discriminación, invisibilización y exclusión. Se pretende descalificar la legitimidad de las formas y procesos mediante los cuales transmitimos nuestros saberes a las siguientes generaciones de parteras.

Son claras las graves consecuencias de décadas de políticas públicas que perpetúan dinámicas de subordinación, control y cooptación de la partería tradicional. Se han impuesto prácticas medicalizadas que devaloran nuestros saberes y minimizan el papel de las parteras y su lugar en la comunidad. Se ha promovido alrededor de la partería tradicional y en la tradición, la idea de que es una práctica insegura. Esto ha orillado a muchas parteras a adaptarse a las exigencias de las instituciones, a vivir en la sombra o incluso a dejar de ser lo que son. Se niega de este modo que la partería es segura, legítima, valiosa y que la necesidad de su práctica es más vigente que nunca. En este encuentro de corazones, hilando juntas:

Nos manifestamos de manera contundente por la preservación, fortalecimiento y ejercicio de la partería tradicional y en la tradición, así como su visibilización, valoración, respeto y protección.

Elegimos retomar el lugar protagónico que nos corresponde dejando en el pasado los papeles subordinados en que las instituciones de gobierno pretendieron relegarnos. Las parteras somos actoras autónomas, nuestros saberes son legítimos y verdaderos. Sabemos cuales son nuestros ámbitos de acción y reconocemos los límites de nuestra práctica.

Promovemos el mejoramiento de nuestras condiciones de vida y el cuidado integral de nuestro ser para estar más plenamente al servicio. Nos comprometemos a continuar transmitiendo estos saberes de generación en generación, de abuelas a nietas, de maestras a aprendices, quienes han recibido el llamado de ponerse al servicio de la vida, e invitamos a otras abuelas y jóvenes a sumarse a esta iniciativa. Seguiremos nutriendo los espacios de diálogo, aprendizaje mutuo, crecimiento y reconocimiento entre las abuelas y las nuevas generaciones de parteras.

Recuperamos el lugar fundamental de la partera en los tejidos comunitarios como un acto político y una tarea colectiva en la lucha contra el despojo. La apuesta es por la vida, el territorio, la autonomía. Cuidar la forma de nacer implica defender el vínculo sagrado que nos hace una con la tierra.

Llamamos a las mujeres, familias y comunidades a sumarse a la defensa de la partería, a exigir de manera categórica su derecho de elegir las maneras de parir y nacer.

Convocamos a las organizaciones sociales, a la academia, a las instituciones, organismos de derechos humanos, pueblos y comunidades, a difundir sus hallazgos, construir argumentos y denunciar los riesgos que afronta la partería tradicional. También los llamamos a hacer parte de una amplia alianza, acompañando nuestra lucha y caminar en la preservación de los saberes tradicionales.

Reconocemos que la partería tradicional y en la tradición, al proteger la continuidad de la vida y las comunidades, debe ser planteada desde la defensa integral de los derechos humanos; entre estos los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales; Derechos de las Mujeres, Derechos de los Niños y Niñas; y Derechos de los Pueblos Indígenas. Llamamos a las instancias garantes de derechos humanos a pronunciarse sobre las múltiples violaciones hacia el saber y práctica de la partería tradicional, en relación con los marcos constitucionales e internacionales que pretenden protegerla y realicen recomendaciones a las instituciones correspondientes.

Defendemos el derecho fundamental a la identidad de los niños y las niñas, por ello exigimos a las autoridades sanitarias garantizar que cada bebé que llega a este mundo reciba el certificado de nacimiento de forma expedita, independientemente de su lugar de nacimiento y de quién brinde la atención.

Apelando a la profunda espiritualidad que nos legaron nuestros ancestras y ancestros, nos comprometemos y nos lanzamos con entusiasmo, alegría, dignidad y fuerza a conformar el Consejo de Abuelas Parteras Guardianas del Saber Ancestral (abuelasparteras@gmail.com)

De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

Consejo de Abuelas Parteras Guardianas del Saber Ancestral de México. Consejo de Abuelas Parteras Guardianas del Saber Ancestral de las Américas. Nueve Lunas SC, Oaxaca. Kinal Antzetik Distrito Federal AC. CAMI “Nellys Palomo Sánchez”, San Luis Acatlán, Guerrero. Manos Unidas, Guerrero. Movimiento Nacional de Comadronas Nim Alaxik Mayab´, Sabiduría Ancestral Maya, Guatemala. Cais do Parto, Brasil. Escuela de Saberes, Cultura y Tradiciones Ancestrales (ESCTA), Brasil. Escuela de Saberes, Cultura y Tradiciones Ancestrales (ESCTA), Colombia. Awaike, Argentina

Pronunciamiento del FORO “PARTERÍA, CULTURA, ANCESTRALIDAD Y DERECHOS”, enero 2018, Ciudad de Oaxaca, México.



ORESTES

VÍCTOR TERÁN

Oreste lá' badunguiiu huiini di', nápabe chii ne gaayu' iza. Panda si dxi riaadxa' gálebe gudinde beeu ne gubidxa, jñaabe qui ñuna ñacu ti lari xaguete' xiñá', ngue runi gúlebe naguidxa gá, gudó beeu xquendabiaani' be. Cadi gusácatu griegu laabe, gula'qui' si binnilídxibe labe Oreste, ne pa nápabe xiixa xtí' ca griegu ca la?, yendeebe guenda nandá' xti' ca', gástisi ma nachonga xquiebe, gástisi ma caga'nabe ra nácaba nguiiu. Paraa gunna' nandá' ca griegula?, zacáriní' binni ni runibiá' llacabe, ni huayé neza xquídxicabe; naa qui gannadia' pa huandí' nandá' cabe, naa qui huayaa' neza xquídxicabe ne laaca qui huadxaaga'gunebia'ya' ti binni gule neza cá.

Ti dxi biree Oreste di', qui ñuuya'binnilidxi gucuaa ñee neza luguiaa. Yaca chindá be luguiaa que, biiyabe tuudxi bi'cu' cabani xcuaana': tobi que zixubiyú ti bi'cu' gunaa, gui'dica; xhupa cuniipi ra xa'na' xtobi; xtuudxi que cayuuyaca', pacaa nuuca' guica ca' nequi ganda. Ngue biquiinde Oreste gucuá ra xa'na' ti bi'cu canazá lade ca bi'cu' que. Cayaca xeexhe' Oreste ra xa'na' xa bi'cu' yegaxha ca nguiiu rapaguidxi laa. Yenécabe laa lidxiguiiba', raqué nuu gunna bixhoze yendee laa.

Xti dxi que, zuguaa cugaba' guie ruaa lidxi, bidxiña ti gunaa laa:

–Huandí' nga biseguyoo cabe lii neegue' la?, Oreste —rabi gunaa que laa.

–Huandí' —bicabi ne gundisa' lú sica cuyubi xiixa guibá'.

–Laga xiñee biseguyoo cabe lii ya', xiiñe' —ná xa gunaa.

–Guenda naguidxa si xti' ta Jué xa, nin nda' cadi xtibe bi'cu' qué —ná Oreste, ne cuxidxi caga'na' ra xquie.

Orestes es el nombre de este muchacho quinceañero. Le faltaban no sé cuántos días para nacer, cuando hubo un eclipse de sol. Su madre no acató la costumbre de colgarse una llave en el amarre de su enagua, por eso nació un poco tonto, le comió la luna su entendimiento. No vayan a creer que es griego, le pusieron Orestes nada más porque sí. Y si tiene algo de griego es su calentura sexual, por nada se excita y se le para el miembro, por cualquier cosa se toca su parte viril. Y ¿cómo sé que los griegos son así? Así dice la gente que los conoce, los que han ido a Grecia. Yo no sé si esto es cierto, puesto que no he ido a la tierra de ellos y hasta ahora no he conocido a griego alguno.

Un día, Orestes tomó el camino hacia el mercado del pueblo sin que sus padres se dieran cuenta. En la esquina del mercado vio a un montón de perros en brama: dos iban de un lado a otro, pegados; dos más husmeaban el trasero de otro; los demás miraban o procuraban montar sin lograrlo. Los perros en celo encendieron las ganas sexuales de Orestes, y éste sin medir consecuencias montó a una de las perras. En pleno arrobamiento arrancaron los policías a Orestes de la perra. Lo llevaron ante el juez municipal, el juez lo mandó a la cárcel. Apenado, su padre lo fue a liberar.

Al día siguiente, estaba Orestes contando piedras frente a su casa, cuando una vecina se le acercó:

–¿Es cierto que te encarcelaron ayer, Orestes? —preguntó la vecina.

–Cierto —respondió y levantó la vista como buscando algo en el cielo.

–Y por qué te encerraron, mijo —volvió la vecina.

–Chingaderas del juez, tía, ni siquiera era de él la perra —respondió Orestes sonriendo y tocando su miembro.

Víctor Terán (1958, Juchitán, Oaxaca) reconocido poeta y periodista binnizá. Recientemente publicó *Ruaa Didi/El bocón. Diixa' ndahui naquiite/Relatos breves de humor* (1450 Ediciones, Oaxaca, 2017), donde aparece este relato.



De la serie "Pueblo de Emiliano", Morelos, 1992-2000. Foto: Omar Meneses

ARRIBA EL PULQUE

IGNACIO VILLANUEVA MORALES

"Pulque para dos,
pulque para dos.
Y que me traigan pulque para dos.
Y arriba el pulque para dos.
¡Ajuaa! ¡Aaah!"

Los Xochimilcas: *Pulque para dos* (danzón)

Soy un bebedor de quince pesos:
ya que tomo pulque
(o aguamiel o curados de los que me inviten),
una bebida barata
que antes, platican,
costaba treinta centavos el litro
y endenantes veinticinco.

Y, sobre todo,
soy un tomapulque
porque la "miel en penca" de maguey representa
mi cultura, mi tierra, mi gente, mis carnalíos;
un pedazo,
como el bosque, la milpa o las veredas,
de nuestra comunidad, de donde somos y
venimos.

Y, a veces,
pa' quitarme el hambre y la se'.
Otras, nomás por puro gusto
o porque me trai buenos recuerdos
o por "shaga shaga",
por cuzco, dirían los compadritos Huerta de
Santiago Analco.

Soy un tomapulque,
una tomapulque,
somos tomapulque
y no bocaseca.

Al pulque
—refiere el abuelo Miguel Herrera Valera,
pulquero de corazón del pueblo de Santa María
Atarasquío—
le faltó un grado para ser sangre de Cristo.
Arriba el tecomate o el jarro de barro o el vaso
de plástico con pulque.
Chía ga ni sei Ta, chía ga ni sei Udi.
Arriba el pulque, el "sei", el pulmón, el cara
blanca,
el chamaquero que también llaman pulcacho.

Ignacio Villanueva Morales es de San Francisco Xochicuaultla, Estado de México. La traducción del verso en otomí es: "Toma tu pulque papá, toma tu pulque mamá".